49e ANNÉE (5e SÉRIE) N° 6 11 FEVRIER 1932

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

Mgr A. ROZIER
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Docteur en théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

Causeries de Philosophie

INTRODUCTION

Entre amis

J'étais bien tranquille dans mon petit coin, faisant le moins de bruit possible, pour ne pas troubler cette bienheureuse solitude, où il plaît à Dieu de nous parler au cœur. Une très vieille expérience — on est si vieux quand on est prêtre ! — m'avait enseigné la sagesse. J'étais donc bien sage, comme on l'est à mon âge ; quand d'excellents amis — que Dieu leur pardonne ! — soudoyèrent contre moi l'excellent Directeur de l'*Ami du Clergé*. Et celui-ci de m'écrire :

— « Je tiens absolument à vous voir. »

En lisant ces mots, je fus tout ému. Qu'avais-je bien pu faire ? Hélas ! J'avais trop parlé. On est sans défiance devant de vieux amis. Voilà mon tort, mon seul tort. Je n'ai pas tardé à l'apprendre à mes dépens... et aux vôtres !

Connaissez-vous notre Directeur ? Non ? C'est dommage. Vous me donneriez l'absolution des deux mains sans même un bout de pénitence.

En allant à son rendez-vous je préparais mes batteries, très résolu à me défendre jusqu'à la dernière cartouche. Je me répétais que tous ses galons ne m'en imposeraient pas, que son autorité ne me ferait pas fléchir. Un prélat ! Je voyais presque rouge, et je fonçais dessus...

Mettez-vous à ma place en face d'un grand Abbé, entièrement vêtu de noir, qui s'ajuste aussitôt à ma petite taille ; dont le regard très doux derrière ses lunettes se pose sur vos yeux comme une caresse ; dont la voix et le geste ne sont rien moins qu'impérieux.

De nouveau je suis sans méfiance ; et j'écoute :

— « On m'a laissé espérer que vous pourriez nous donner à l'*Ami* des causeries philosophiques...

— Pardon, Monseigneur !...

— Non, non, permettez. Je sais parfaitement. Soyez sans inquiétude. Je connais mes lecteurs. Cette formule neuve leur plaira.

— Mais il faudrait la mettre au point...

— Eh bien ! on vous aidera. Vos lecteurs eux-mêmes vous forceront, soyez-en sûr, à l'éclaircir et à l'exploiter pour le plus grand profit de tous. »

Sentant que je perdais pied, je me raccrochai à ma dernière planche de salut :

— Avant d'y consentir, Monseigneur, je veux, comme je le dois, prendre conseil d'un vieil et judicieux ami.

Encore un ! Cette fois j'étais perdu !

* *

Je sonne chez l'ami secourable ; et, riant jaune, je m'écriai :

— Je vous annonce une bonne nouvelle, qui remplira de joie tout l'univers. Je vais entreprendre dans l'*Ami du Clergé* une série de causeries philosophiques.

— Hein ??

Ce n'était pas une apostrophe ; c'était presque un rugissement.

— Vous dites ? de la philosophie ? seriez-vous devenu complètement fou ?

— Au contraire. La Philosophie, c'est l'amour de la sagesse.

— C'est de la folie, vous dis-je ! Par le temps qui court, où tous, autant que nous sommes, nous nous faisons tellement de cheveux, le moment est vraiment choisi de nous rappeler comment on les coupe en quatre !

— Cependant...

— De la Philosophie ?! On a fait ça, nous autres aussi, dans les anciens temps. Je vous en trouverais un manuel au poulailler de ma bibliothèque, si les souris et la poussière n'en ont pas fait justice !

— Ce que vous espérez, sans doute ?

— Où serait le dommage ? Parmi toutes les choses inutiles dont on nous a bourré le crâne jadis, celle-là bat le record, pour sûr ! Les sciences philosophiques !! *Barbara*... les universaux... les catégories... et puis quoi encore ? Avec ça vous pouvez toujours monter dans une chaire, vous asseoir au confessionnal, trouver de l'argent pour les œuvres, et meubler votre presbytère !

Mon ami était déchaîné. Mais tout a une fin, même le déluge. J'attendis la fin. Mon ami reprit :

— Voyons, soyez sérieux. Me permettez-vous de vous raisonner ?

— Mais non ! Vous feriez de la philosophie.

— Si vous voulez ; mais de la bonne, de la philosophie pratique.

— C'est précisément celle que je veux faire.

— Alors ce n'est pas la vraie, la pure, la sacro-sainte d'autrefois ?

— Mais si, la même.

— Comprends pas !

— Je n'ai guère eu le loisir de vous l'expliquer jusqu'ici.

— N'en prenez pas la peine. Du moment qu'il s'agit de nous parler philosophie, j'oppose à vos explications la question préalable : qui voulez-vous, mon pauvre ami, que vos causeries intéressent ?

— Mais tout le monde : les sages, les fous et les autres.

— !!!

PRÉLIMINAIRES

Les Dix Vierges, et quelques autres

En ce temps-là, — c'est le nôtre aussi, j'imagine, — le Maître dit à ses disciples cette parabole : « Le royaume des cieux est semblable à dix vierges qui dormaient consciencieusement en attendant les jeunes époux. Sur les dix, cinq étaient sages, et cinq étaient folles. Les sages avaient garni leur lampe; mais les folles n'avaient pas d'huile. »

— *Intellexistis hæc omnia ?*

— *Edissere nobis...*

— *Est autem hæc parabola :* Ce monde mêlé de sages et de fous, c'est l'Eglise, nous dit S. Grégoire ; et particulièrement, je pense, le sanctuaire, peuplé des vierges que nous sommes, tous amis de l'Epoux divin.

Or cet Epoux, que nous aimons, avec qui nous nous réjouissons de monter en chaire, ou d'entrer au confessionnal, ou de sanctifier toutes nos œuvres, ou de vivre dans un presbytère, l'Epoux divin porte un nom propre que personne d'entre nous n'ignore : LA SAGESSE !

Amis de la sagesse, nous sommes donc tous des philosophes !

— Vous jouez sur les mots, mon ami.

— Cette fois, j'en suis sûr, vous dormez. Si vous étiez bien éveillé, vous n'auriez jamais dit cette énormité sans pareille ! Vous trouvez que c'est un jeu de mots de comparer notre sagesse à celle du Fils de Dieu ? Alors également mon esprit, et mon être ? Je ne suis donc pas fait à son image et ressemblance ? Ma sagesse n'est plus une ébauche de la sienne, mais seulement sa caricature ? Dans quel abîme d'hérésies allez-vous vous précipiter, cher et malheureux somnambule !

Hâtez-vous de vous réveiller, et de reconnaître avec moi que si notre philosophie inclut une lointaine, mais réelle amitié pour le Verbe, souvent inconsciente parce qu'elle est endormie; du moins les vrais amis de la Sagesse éternelle, quand ils ne dorment pas, ont conscience en philosophant de capter réellement dans le faible miroir de leur intelligence les rayons du Verbe divin, pour les projeter ensuite sur l'univers et sur la vie. Leur amitié de la sagesse, sous peine de n'être qu'une chimère...

— Vous pouvez dire un cauchemar !

— C'est, en effet, le mauvais rêve que vous me dites avoir vécu ; tandis qu'une philosophie, digne de porter ce nom divin, aurait dû paraître à vos yeux une pâle copie sans doute, mais combien déjà séduisante, de cette Sagesse incarnée, qui a pu dire d'elle-même : « Je suis la Voie qui mène de la Vérité à la Vie ! »

La Sagesse incarnée dans un vrai philosophe peut affirmer la même chose, toutes proportions gardées. Voilà le chemin, que nous suivrons ensemble, mes lecteurs et moi; les yeux et le cœur fixés sur la Sagesse du Fils de Dieu.

Maintenant, je vous le demande, en connaissez-vous qui refuseront de faire ainsi route avec moi ?

— Personne, évidemment ; mais nous sommes à cent lieues des subtilités...

— Ne vous échauffez pas. Des vérités les plus subtiles nous saurons extraire la vie. Est-il Sagesse plus subtile que celle de Dieu ? Ecoutez : « ... Est in illa spiritus intelligentiæ... subtilis... acutus » ; mais aussi : « suavis, et amans bonum... », comme il convient à une amitié bienfaisante. (Sap., VII, 22 et s.).

Voulez-vous toute ma pensée ? Vous ne tarderez pas à voir que cette aimable philosophie...

— Si on peut dire !!

— Vous le direz ; et vous verrez que cette aimable philosophie est assurément le plus clair, le plus court, le meilleur chemin pour monter en chaire et y prêcher la vérité, pour entrer au confessionnal et y vivifier les âmes, pour conduire toutes vos œuvres de la vérité à la vie ; tandis qu'en le dédaignant...

— Nous ferions les fous ?

— Mettons que vous dormiriez. Mais alors ne m'en veuillez pas de vous crier avec S. Paul : « Hora est jam nos de somno surgere ! »

A l'arrivée de l'Epoux on entendit une clameur : « Le voici ! » Quel branlebas ! Tout le monde s'éveille; on se frotte les yeux ; et l'on s'aperçoit que parmi les dix vierges cinq seulement étaient vraiment sages.

Vous plaît-il de savoir lesquelles ?

* *

§ 1er. — LES SAGES

Les vrais philosophes, amis de la Sagesse, se reconnaissent à ces deux signes de l'Evangile :

Ils ont de l'huile dans leur lampe ;

Et cette lampe est allumée.

1° *L'huile des principes*

— Vous m'accorderez, je l'espère, que par sa fonction dans la lampe, et de surcroît par son onction, l'huile représente les principes qui alimentent notre sagesse ?

— Ce que je puis vous accorder, c'est que toute comparaison cloche ; et que la vôtre boite à faire peur ! Que les axiomes philosophiques alimentent le raisonnement, j'en conviens. Quant à l'onction ? Très peu pour moi ! C'est une huile plutôt rance, avouez-le !

— Jamais de la vie ! Nulle saveur n'est plus délicieuse au palais des sages : *sapiunt.* Ils n'aiment

précisément que ce qui a le goût d'un principe ; ils le cherchent et le trouvent dans les axiomes les plus profonds.

Ce qui fait justement qu'on ne prend pas goût à des études philosophiques, c'est que leurs thèses abstraites, leurs vérités en soi, n'offrent pas toujours à l'intelligence ce goût de principes qui la séduirait. Il semble que de tout ce vrai on ne peut rien tirer de bon. Ce sont, d'après les apparences, des idées pures, non des principes, c'est-à-dire des sources de conclusions.

Or, parce qu'elle est faite à l'image du Verbe qui est bien la Vérité même, mais la Vérité, co-principe de l'Amour qui s'appelle le Saint-Esprit, notre intelligence, d'instinct, — et cet instinct est divin, — se détourne des idées pures, où elle ne découvre pas une source d'eau vive pour étancher sa soif !

Ah ! si le manuel ou le professeur, entendant l'appel de l'intelligence, consacraient leur temps et leurs soins non pas seulement à l'abreuver d'abstractions insipides qui finissent par la dégoûter, mais surtout à lui découvrir qu'au fond des thèses les plus abstraites se cachent les sources intarissables des conclusions les plus pratiques ; si, au lieu de lui ingurgiter *(instruere)* des notions purement théoriques, ils lui apprenaient à tirer *(educere)* les conclusions de ces principes...

— Respirez, je vous prie !

— Je conclus : Si, non contents d'être des instituteurs de philosophie, c'est-à-dire des fournisseurs brevetés d'un savoir de confection, ils essayaient d'être des éducateurs de philosophie ; je vous assure bien que le dernier de leurs élèves trouverait à ces études rébarbatives le goût le plus séduisant.

— Bravo ! bravissimo ! C'est ça que vous allez faire ?

— C'est ça !

— Alors, je marche.

— Autrement, en effet, ça ne marche guère. Les pauvres méninges de nos étudiants philosophes grincent et peinent au frottement des terribles thèses ; tandis qu'en vérité, si leurs études réalisaient dans toute sa plénitude la notion de *philosophie*, si elles leur inspiraient pour la sagesse un amour réellement fécond, le seul nom de philosophie, comme celui de l'Epoux divin...

— *Oleum effusum nomen tuum ?*

— Mais oui ; ce serait l'huile qui se répand dans tous les rouages de la machine, lui facilitant par la suite n'importe quel travail rationnel, qu'il s'agisse d'exposer un dogme, ou d'appliquer une loi morale, ou d'organiser sa maison.

Il s'agit donc en premier lieu d'acquérir la science des idées-sources, ou des principes ; et d'en avoir sa lampe bien garnie.

2° *La lumière de la raison*

Mais il faut également qu'elle soit allumée, que la lumière de la raison éclaire les pas de la Sagesse s'en allant des premiers principes jusqu'aux dernières conclusions.

— Permettez ! Je ne sais pas si je deviens subtil comme un vulgaire philosophe ; mais il me semble que tous les sages sont forcément raisonnables ; ou alors je ne comprends pas.

— Vous allez parfaitement comprendre la différence des points de vue.

L'intelligence est la puissance de connaître. Quand elle possède la sagesse, qui est sa vertu maîtresse, comme la vertu est une inclination, l'intelligence se trouve habituellement inclinée à explorer le fond des êtres, à y découvrir leurs premiers principes, et à en tirer toutes les conséquences.

Mais le chemin à suivre pour atteindre cet objectif qui lui est propre, ne l'intéresse pas proprement. Du moment qu'elle saisit *(apprehendit)* le point de départ (le principe) et le terme (la conclusion), elle est formellement satisfaite. Il y a, en effet, des intelligences, celle de Dieu par essence, celle des anges par nature, celle de l'instinct du Saint-Esprit en nous, pour qui la route n'existe pas. Par une seule intuition elles saisissent immédiatement la conclusion dans le principe.

Ce n'est pas la manière proprement humaine de savoir. Pour nous il y a loin du principe à la conclusion. Il faut courir de l'un à l'autre *(discurrit)* ; et c'est l'office de la Raison, la faculté propre, comme vous le voyez, aux « *viatores* » que nous sommes ; car c'est en raisonnant que notre intelligence aidée de sa sagesse arrive à découvrir les principes des choses et puis à en tirer de légitimes conclusions.

Ainsi le philosophe parfait est non seulement un homme intelligent et sage, mais un parfait raisonneur. Son intelligence le pousse à se reposer dans la contemplation de la vérité. Mais pour arriver à la contempler à fond d'abord, puis jusqu'au bout, il doit normalement, tant qu'il est *in via*, suivre la voie qui y conduit, qui est celle du raisonnement. Si bien qu'au total notre connaissance ici-bas se révèle aussi sage qu'il lui est possible de l'être, quand elle part d'une intelligence confuse de son objet, suit régulièrement la voie de la raison, et aboutit enfin à une intelligence parfaite.

Mais comme ici-bas on n'y parvient jamais, notre sagesse est toujours en chemin, *in via ;* tant il est vrai, comme nous le disions tout à l'heure, que la philosophie est formellement une voie.

Or, n'avez-vous pas rencontré des hommes très intelligents, dont la capacité de raisonnement est nulle ?

— Et souvent le contraire : des gens de la campagne, dont l'intelligence est bornée, et qui raisonnent splendidement.

— Eh bien ! ceux-là possèdent le sens philosophique ; et même, dites-vous, à un degré splendide. Le mot fait image et l'image est juste. Ils ont leur lampe bien allumée, et elle éclaire splendidement.

— Elle devrait, si j'ai bien compris, éclairer toute la route de la sagesse ?

— C'est bien ce qu'elle fait :

Au point de départ, elle éclaire les principes et les rend lumineux, et donc aisément perceptibles ; tandis que ces méchants instructeurs de philosophie dont nous parlions s'imaginent être plus profonds à proportion qu'ils sont moins clairs, et ne sont en réalité que de pauvres quinquets fumeux ! L'huile était abondante et de bonne qualité ; mais la mèche ne vaut rien sans doute. Ça file ; ça fume ; ça n'éclaire pas. Nous tâcherons de les moucher, pour y voir clair.

Le chemin ? La raison le trace à l'aide des règles de la logique. Faute de les connaître, ou de les suivre, tant de gens raisonnent de travers. Rassurez-vous. Nous ne parlerons pas de « barbara » ; mais nous dégagerons la lumière que ces mots barbares recèlent, pour éclairer notre chemin.

Au terme, la raison impose, avec quelle évidence ! les conséquences des principes. Elle les impose tout d'abord à l'intelligence elle-même sous la forme de vérités qu'elle se voit obligée d'admettre, sous peine de se renier. Elle les impose ensuite à la volonté libre, sous la forme de lois qui règlent son activité. Et la volonté à son tour les impose à toutes nos puissances vitales.

Alors tout notre être devient lumineux, parce que l'œil de la raison reste grand ouvert, et que dans cet œil brille la sagesse, qui est un rayon du Verbe. *Si oculus tuus fuerit simplex, totum corpus tuum lucidum erit...*

J'avais donc raison de prétendre, l'Evangile en mains, que les Vierges sages se reconnaissent à ces deux signes : que leur lampe est toujours garnie de l'huile excellente des principes ; et que la mèche de leur raison brûle, d'ailleurs sans se consumer.

Ai-je tort maintenant d'espérer que les Vierges sages, dont vous êtes, se réjouiront chemin faisant de s'entretenir avec un ami, qui se propose simplement de purifier leur huile, et d'intensifier leur lumière pour mieux éclairer leur vie ?

— Vil flatteur ! Vous m'appelez sage, alors que dans le fond du cœur vous me comptez parmi les fous, j'en suis bien sûr.

— Sans doute, au dire de Salomon, leur nombre est infini (Eccl., I, 15) ; et je ne pense pas qu'il ait diminué depuis lors.

Mais en êtes-vous ? Vous allez le savoir.

§ 2. — Les Fous

Puisqu'un fou doit être le contraire d'un sage, un fou parfait, si j'ose dire, serait évidemment celui qui ne pourrait montrer aucun des deux signes de la sagesse : ni l'intelligence des principes, ni la faculté de raison.

Celui-là serait un fou à lier ! Mais comme, Dieu merci, l'espèce en est plutôt rare, la multitude dont on parle se compose de gens moins fous, à qui manque sans doute un seul des signes de la sagesse. Lequel ?

— D'après l'opinion courante, c'est l'usage de la raison qui fait défaut.

— Mais d'après l'Evangile c'est l'huile des principes qui manque. Où est la vérité ? Qu'en pensez-vous ?

— Ce doit être dans l'Evangile, évidemment. Cependant il paraît bien vrai, au dire de tout le monde...

— Prenez garde que le monde est peuplé de fous !

— Alors, je n'ose plus rien dire. Vous me feriez perdre le peu de raison qui me reste !

— A moins que plutôt je ne vous la rende entière ; car je veux vous rendre raison du mot profond de l'Evangile, qui doit maintenant vous intriguer.

— Je vous écoute.

1° *D'après l'opinion courante*

Je distingue un double courant : celui des simples, qui affirment qu'on est fou quand on a perdu l'usage de la raison ; et celui des doctes, qui mesurent la gravité de la folie aux conséquences extravagantes qu'elle ne cesse de manifester.

Voyez-vous où chacun se place pour juger qu'une voie est folle ? Ceux-ci au terme, aux conséquences ; ceux-là sur la route, où la raison ne paraît pas ; tandis que l'Evangile remonte jusqu'au point de départ, où manquent les principes mêmes.

A) Faisons d'abord justice du premier point de vue, qui est faux. Car il est parfaitement faux que d'une manière générale les fous aient perdu l'*usage de la raison*. Laissez-moi vous conduire dans un asile d'aliénés...

— Vous êtes infiniment aimable. Mais croyez-vous donc que ça presse ?...

— Et vous verrez, comme je l'ai vu au cours d'une visite mémorable, que les fous raisonnent avec une logique rigoureuse que plus d'un sage pourrait envier. *Fas est ab hoste doceri !* Pour aujourd'hui je vous tiens quitte de ma visite singulière, puisque vous admettez, je crois, que bien loin de déraisonner, les fous très généralement raisonnent beaucoup et fort bien.

Il est d'ailleurs heureux pour nous que le manque de logique ne soit pas signe de folie. Autrement, mon pauvre ami, nous serions bons à enfermer, nous tous qui ne sommes pas des saints !

B) Il faut donc chercher autre chose. Voici ce qu'a trouvé le monde intelligent. Il a constaté l'*incohérence* de conduite, de langage et d'idées qu'un fou manifeste en effet ; et il a dit : « Voilà le signe ».

— Il a parfaitement raison, je pense !

— Quelle raison ? S'il me plaît, à moi, d'avoir des principes absolument extravagants, et que je sois doué de quelque logique, n'est-il pas juste et raisonnable que j'en tire des conséquences extravagantes aussi ? Dans ce cas, quoi de plus réellement sensé que mon extravagance même ?

— Evidemment il faut accuser les principes.

Comme le fait l'Evangile ; mais jamais le monde

n'y consentira, pour les deux raisons que voici. D'abord il est peuplé de fous, c'est-à-dire de gens sans principes divins, comme nous le verrons tout à l'heure, et qui veulent folâtrer à l'aise. Et surtout, en ne bougeant pas de sa place, il peut sérieusement nous traiter de fous. Or ceci l'intéresse autant que cela !

— Et moi qui lui donnais raison !

— Vous aviez oublié ce que dit l'Apôtre : que la Sagesse de Dieu, et donc notre philosophie qui en est un rayonnement, n'est qu'une folie pour le monde. Peu lui importe, quand il pèche, d'offenser ensemble la foi et la raison, et d'être deux fois insensé, pourvu que sa folie le flatte, et s'accommode au goût des autres. On est à ses yeux un « Monsieur comme il faut » quand on ne commet pas d'excentricités ; c'est-à-dire quand la conduite, ou le langage, ou les idées ne sont pas en dehors du centre de concupiscences pitoyables autour duquel le monde gravite et roule vers sa perdition.

Mais nous, qui brisons le cercle enchanté, comme notre conduite, et notre langue, et nos idées n'ont aucune cohésion avec celles du monde, elles lui paraissent incohérentes : à ses yeux nous sommes des excentriques, des extravagants, et des fous.

Du point de vue où il se place, les apparences sont pour lui. Il est logique avec lui-même, de cette logique qu'ont les fous !

Je n'ai pas besoin de vous assurer que nos aimables causeries ne s'adressent point à ce monde-là, pour qui le mot « philosophique » est synonyme d'insensé.

— De sorte que moi, tout à l'heure, en les accueillant en ces termes...

— Eh bien ! oui ; vous m'avez accueilli — comment dire ? — en homme du monde, plutôt qu'en homme de Dieu !

2° *D'après l'Evangile*

Pour juger sainement les choses, plaçons-nous donc résolument au seul point de vue de l'Evangile ; et disons que ceux-là sont fous, dont la lampe, je veux dire la tête est dépourvue de principes.

Or un principe, en tant que tel, c'est formellement une vérité ; l'erreur, en d'autres termes, ce qui n'est pas, ne pouvant être le principe de rien.

— Evidemment.

Vous trouvez cela évident ? Nous venons pourtant de toucher le fond de la plus haute métaphysique : la notion d'être.

— Je ne m'en doutais pas !

— Encore moins soupçonnez vous tout ce que nous en tirerons, quand le moment sera venu. En attendant, placez-vous là pour voir défiler sous vos yeux tous les fous possibles et imaginables ; quitte à vous reconnaître au passage !

Donc, au point de départ de toute folie, il y a erreur. Et comme elle peut être plus ou moins étendue, et plus ou moins profonde, la folie à son tour comporte des degrés, que nous pouvons d'avance fixer avec précision.

Ou bien l'erreur sera totale : au point de départ de la connaissance et de la conduite il n'y aura que de l'erreur sans trace de sagesse humaine ou divine ; ou bien l'erreur sera partielle avec une part de sagesse. Et voilà de quoi mesurer l'étendue de notre folie. Et voici pour sa profondeur : le manque total ou partiel de sagesse ou bien sera le fait d'une pitoyable ignorance, ou d'une volonté criminelle, qui au fond méprise la vérité (Prov. XVIII, 3).

Nous pouvons par là distinguer quatre degrés de folie. Je vous les montre du doigt :

1° *La folie satanique* de ces prétendus philosophes qui font profession de déraisonner, en essayant de renverser les principes premiers de l'esprit ; qu'ils sont d'ailleurs forcés d'admettre pour les détruire : ce qui est bien le comble de l'absurdité. Mais cette ombre de la sagesse qui s'attache à leurs pas, à leurs gestes, même à leurs propos insensés, les rend furieux. S'il leur restait encore une ombre de logique, ils deviendraient nécessairement des nihilistes forcenés ; le néant total d'où ils veulent partir ne pouvant aboutir qu'à détruire ce qui est. Il n'est pire fou, que celui qui veut l'être ; et ceux-là le veulent à tout prix !

2° *La folie ordinaire* bâtit tout l'édifice de son raisonnement et de sa conduite sur une erreur aussi complète, créée de toutes pièces par une imagination en délire, ou une sensibilité aux abois. Tout est faux au point de départ de la voie folle ; mais le fou n'en sait rien. Au contraire. Il prend son erreur pour une vérité évidente, et donc pour un principe indiscutable, d'où il tirera logiquement les plus folles conclusions. La ligne de sa folie suit une voie d'erreur ; parce que son intelligence en sommeil poursuit un rêve fou, qu'il essaye de réaliser !

Voici maintenant les demi-fous : ceux qui dans les fondements de leur édifice intellectuel et moral mêlent l'erreur à la vérité. Les uns manquent de sagesse divine, et les autres de sagesse humaine.

3° *La folie du monde.* Le monde se contente de sa propre sagesse. Les principes divins ne l'intéressent pas. Il s'en passe totalement pour parler et pour vivre.

Certains ? parce qu'ils les méprisent : ce sont proprement les mondains.

Les autres ? parce qu'ils les ignorent : ce sont les pauvres païens.

Ceux ci sont moins fous que ceux-là ; mais les uns et les autres ont la même prétention folle de bâtir leur maison en dehors de Dieu sur le sable mouvant des opinions humaines, de la mode du jour, ou des caprices du moment. Or pour bâtir ainsi, l'Evangile le dit, il faut être fou ! (Mt., VII, 26).

4° *Notre grain de folie.* Mais pourquoi faut-il que dans notre monde nous suivions parfois la même voie folle à l'égard des principes humains !

Ne sont-ils pas en nous le rayonnement du Verbe? Si le monde est fou de vouloir se passer du soleil, pour n'en capter que les rayons, sommes-nous beaucoup plus sensés de vouloir nous passer des rayons pour ne capter que le soleil ? Sous prétexte, en effet, que par la foi nous possédons les principes divins de l'être et de la vie, nous négligerions d'acquérir et d'utiliser les notions principales de l'intelligence, et les lois principales de la raison, c'est-à-dire les principes de la sagesse humaine ? Mais c'est fou !

De cette erreur initiale vous verrez bientôt découler naturellement des écarts de doctrine, des travers de conduite, des solutions fausses, des directions folles. Comment serions-nous la lumière du monde, si notre soleil ne rayonnait pas ? Or les perfections invisibles de Dieu, dit l'Apôtre, l'intelligence les voit dans le miroir des créatures ; et donc c'est à travers notre sagesse humaine que rayonne la sagesse de Dieu.

Et vous prétendez aimer celle-ci, tout en méprisant celle-là ? Que pensez-vous d'une bonne dévote aussi médisante que pieuse, aussi malpropre qu'elle est pure ?

— Je pense avec vous que c'est une vierge folle.

— Est-ce que par hasard vous n'admettriez point que la sagesse aussi est une vertu naturelle et la plus éminente de toutes ? que les lois de l'esprit humain sont aussi divines que les autres ? Et ne craignez-vous point d'être au nombre des prêtres que le Seigneur accuse d'avoir méprisé sa loi ? (Ezéch., XXII, 26).

Quand on est divinement sage on fait ceci, et on n'omet pas cela : on a son manuel de sagesse divine toujours à portée de la main ; et on ne jette pas au poulailler son manuel de sagesse humaine.

— Je n'en ai pas besoin ; vos causeries me suffiront, je pense.

— Détrompez-vous, cher ami. Si bénin que soit votre mal, vous ne trouverez point le remède ici.

— Pas possible ? Alors, où aller ?

— L'Evangile le dit : Allez plutôt chez le marchand !

— ??? *(A suivre).*

ACTES DU SAINT-SIÈGE

(Acta n° 13, du 5 décembre 1931)

S. Congr. des Sacrements

Ce n° 13 du tome XXIII des *Acta Apostolicæ Sedis* contient : 1° (pag. 457-473) un décret du 9 juin 1931 de la S. C. des Sacrements, « Regulæ servandæ in processibus super nullitate sacræ ordinationis vel onerum sacris ordinibus inhærentium, » et 2° (pag. 473-492) des modèles de formules pour les principaux actes à rédiger dans ces procès.

Le tout a été reproduit dans une brochure de 40 p. in-8, en vente à la Librairie Vaticane au prix de 3 lires 50 franco pour les pays en dehors de l'Italie.

(Acta n° 14, du 26 décembre)

Actes de S. S. Pie XI

I. Encyclique « Lux veritatis », du 25 décembre 1931, sur le quinzième centenaire du concile d'Ephèse. En voici l'analyse :

PRÉAMBULE. — Le secours divin dont l'Eglise a reçu la promesse ne lui a jamais fait défaut, soit dans les persécutions sanglantes, soit dans le péril des hérésies. La répression de l'hérésie de Nestorius par le concile d'Ephèse en est une nouvelle preuve. A l'occasion du quinzième centenaire de cet événement, deux comités se sont formés, qui travaillent avec zèle à le faire commémorer dignement. Une encyclique spéciale sera aussi très opportune, non seulement aux fidèles, mais encore aux schismatiques, car ces derniers y trouveront, mise en lumière, une application pratique de la primauté du St-Siège.

I. LA PRIMAUTÉ DU SOUVERAIN PONTIFE. — Elle est attestée par : 1° *Nestorius* lui-même. Celui-ci avait mis toute son éloquence à propager une erreur christologique dont Théodore de Mopsueste était l'auteur, et d'après laquelle il y aurait eu dans le Christ deux personnes complètes. Ainsi le Christ en tant qu'homme n'aurait été que « porte-Dieu » et Marie n'aurait pas été mère de Dieu. Quand Nestorius vit sa doctrine attaquée, il essaya d'amener le pape Célestin à son opinion, car il en comprenait l'importance, mais en vain.

2° *S. Cyrille d'Alexandrie.* S. Cyrille découvrit l'erreur, qu'il se mit aussitôt à réfuter, et essaya d'en dissuader Nestorius. Quoique occupant le premier siège épiscopal d'Orient, il ne voulut pas cependant condamner l'hérésiarque de lui-même, mais il demanda au pape la ligne de conduite à suivre.

3° *Le pape S. Célestin*, qui, conscient de sa dignité et de ses devoirs, convoqua un synode à Rome, réprouva les erreurs de Nestorius, enjoignit à ce dernier de se soumettre dans un délai de dix jours, faute de quoi il serait excommunié, et chargea S. Cyrille d'exécuter cette sentence.

4° *Le Concile d'Ephèse.* Les événements montrent que, loin de s'élever au-dessus du pape comme certains le prétendent, le Concile se regarda comme inférieur à lui. S. Célestin approuva la convocation faite par l'empereur et désigna des légats. Toutefois il ne voulut pas que son jugement antérieur fût remis en question ; il se borna à charger les Pères du Concile d'appliquer la sentence portée contre Nestorius en leur concédant la faculté d'admettre ce dernier à la pénitence s'il reconnaissait son erreur. Les légats se comportèrent comme ayant autorité sur le Concile, ainsi qu'ils en avaient reçu le mandat : étant arrivés après la première session, ils demandèrent communication des décrets qui y avaient été portés, afin de les confirmer au nom du St-Siège ; le prêtre Philippe proclama hautement la primauté du St-Siège. Les Pères du Concile, dans leur deuxième

session, saluèrent cette primauté de leurs acclamations ; puis, examinant le cas de Nestorius, ils se déclarèrent contraints par l'autorité du pape de le déposer. Ces faits montrent que la primauté du St-Siège était reconnue depuis longtemps par toute l'Eglise, ainsi que l'écrivait S. Augustin peu d'années auparavant.

Certains prétendent aujourd'hui que Nestorius était innocent et que seule l'envie de S. Cyrille fut cause de sa condamnation. C'est une erreur. Les contemporains de Nestorius ne firent aucune difficulté de reconnaître ses erreurs et acceptèrent sa condamnation. L'Eglise regarda toujours le Concile d'Ephèse comme œcuménique et en vénéra l'autorité.

II. L'unité de personne en Jésus-Christ. — Tel est le dogme proclamé par le Concile d'Ephèse et dont S. Cyrille s'était auparavant fait le champion. Il est basé sur la révélation divine. La Sainte Ecriture, en effet, attribue à la personne du Christ la nature et les opérations divines et humaines ; de plus le dogme de la Rédemption exige que le Christ soit à la fois homme et Dieu. De cette union hypostatique avec la personne du Verbe, il ne résulte pour l'humanité du Christ aucune infériorité par rapport à la nôtre, car, ainsi que le montre S. Thomas, il est plus parfait d'exister dans un sujet plus noble qu'en soi-même. De même qu'Arius, Nestorius refuse au Christ la divinité, par suite le Christ n'est plus qu'un homme semblable aux prophètes et aux saints. C'est le fondement de la religion chrétienne qui se trouve ainsi détruit. Il ne faut donc pas s'étonner si l'erreur de Nestorius a suscité une telle émotion. Au contraire, la doctrine de l'Incarnation, telle que la professe l'Eglise, a pour conséquence un considérable accroissement de dignité pour la nature humaine et les êtres corporels en général.

Cette doctrine n'a pas été conservée dans son intégrité par les sectes séparées de l'Eglise, surtout protestantes, mais elle s'est altérée peu à peu. Aujourd'hui, dans ces sectes, on soutient les théories les plus diverses. Généralement elles admettent que le Christ fut un homme éminent par ses qualités physiques et morales, qu'il reçut des charismes et fut uni à la divinité d'une manière spéciale, mais il ne fut pas Dieu. C'est renouveler l'erreur de Nestorius. Que ces sectes où l'on fait profession d'honorer le Christ, reviennent à la vérité et à l'Eglise ! Que l'exemple des Pères du Concile d'Ephèse montre la voie aux schismatiques orientaux ! L'union hypostatique est l'exemplaire de l'unité dont le Christ a doté son Eglise, or cette unité suppose celle de la hiérarchie, dont le Pape est le chef. Plus que jamais l'union avec le Christ et l'Eglise est nécessaire à l'heure présente.

III. Le dogme de la maternité divine. — 1° Il est la conséquence logique de l'union hypostatique et l'on ne saurait, pour le nier, arguer de ce que la Sainte Vierge a donné seulement un corps humain au Christ. Le peuple d'Ephèse en accueillit avec joie la définition. C'est de là que se tire la dignité suréminente de Marie. Notre dévotion envers elle ne fait aucune injure à Dieu ; bien plus, elle lui est très agréable. Actuellement on constate avec joie que cette dévotion se propage chez quelques protestants ; si elle est sincère, elle aidera certainement à leur conversion.

2° Parce que Marie est la mère de notre Rédempteur, elle est aussi en un certain sens notre mère. Dieu lui a donné des sentiments maternels à notre égard ; c'est pourquoi nous recourons à elle dans nos joies comme dans nos peines ; faisons-le actuellement avec plus d'instance à cause des graves difficultés où nous vivons. Nous avons à lui demander le retour à l'unité des peuples schismatiques, qui ont une tendre dévotion envers elle ; son exemple, ainsi que celui de la Sainte Famille, aidera les parents et les enfants à remplir leurs devoirs familiaux ; en particulier il apprendra aux mères de famille la fidélité aux obligations du mariage et de la maternité. La restauration de la famille sera un gage de paix.

Conclusion. — En souvenir du présent centenaire, est instituée et étendue à l'Eglise universelle la fête de la Maternité divine.

II. Lettre du Pape, du 23 juillet 1931, à Mgr Kordac, archevêque de Prague démissionnaire.

S. C. du Cérémonial

5 août 1931. — Publication du texte original italien du décret dirimant le différend surgi entre les Chevaliers de Malte et l'Ordre du Saint Sépulcre.

Sacrée Pénitencerie (Office des Indulgences)

20 octobre 1931.

Nouvelle législation sur les indulgences du Chemin de la croix

DE INDULGENTIIS PIO « VIÆ CRUCIS » EXERCITIO ADNEXIS

DECRETUM

Pium *Viæ Crucis* exercitium, quo iter Ssmi D. N. J. C. a prætorio ad Calvariæ locum ejusque Passionis memoria recolitur, inde a remotis temporibus ubivis Ecclesiæ, magno cum fidelium spirituali emolumento, usu receptum, a Summis Pontificibus pluribus indulgentiis cumulatum fuisse nemo est qui ignorat ; deperditis tamen injuria temporum nonnullis authenticis documentis, quæ et quot reapse hæ sint, pro certo affirmare non licet.

Ad omnem igitur dubitationem in posterum auferendam, Ssmus D. N. Pius divina Providentia Pp. XI, instante infrascripto Cardinali Pœnitentiario Majore, in audientia die 17 mensis julii currentis anni eidem impertita, abrogatis, suprema Sua auctoritate, omnibus et singulis indulgentiis hac in re antea concessis, benigne decernere dignatus est ut :

Fideles omnes qui, sive singulatim sive in comitatu, saltem corde contrito, pium exercitium *Viæ Crucis*, legitime erectæ, ad præscripta Sanctæ Sedis, peregerint, lucrari valeant :

a) Indulgentiam plenariam toties quoties ipsum pium exercitium compleverint ;

b) Aliam plenariam pariter indulgentiam si eodem die quo memoratum pium exercitium peregerunt, vel

etiam si infra mensem ab eodem decies peracto ad sacram Synaxim accesserint.

c) Indulgentiam partialem decem annorum totidemque quadragenarum pro singulis stationibus, si forte incœptum exercitium, quavis rationabili causa, ad finem non perduxerint.

Hujusmodi vero indulgentias idem Ssmus Dominus Noster ad eos quoque extendi voluit ad quos spectant peculiaria in re Decreta diei 8 aug. 1859 et 25 martii anni currentis, ita tamen ut qui ex rationabili causa omnes præscriptos *Pater, Ave* et *Gloria* recitare nequiverint, pro indulgentia plenaria, indulgentiam partialem decem annorum totidemque quadragenarum consequantur pro singulis *Pater* cum *Ave* et *Gloria* recitatis ; et si quis, vi morbi, vel tantum osculari vel intueri tantum queat in Crucifixum ad hoc benedictum, non vero addere precem jaculatoriam, indulgentiam plenariam consequi non impediatur.

Præsentibus absque Brevis expeditione in perpetuum valituris, contrariis quibuscumque non obstantibus.

Datum Romæ, ex Sacra Pœnitentiaria Apostolica, die 20 octobris 1931.

L. Card. Lauri, *Pœnitentiarius Major.*

I. Teodori, *Secretarius.*

Remarques

I. — Le présent décret apporte, par voie d'autorité, une solution depuis longtemps désirée à des problèmes relatifs aux indulgences du Chemin de la croix.

Le premier était le nombre même de ces indulgences. Jusqu'ici, en pareille matière, la règle à suivre était contenue dans les *Avertissements et règles pour l'érection et la pratique du Chemin de la croix,* publiés par Clément XII en 1731 et confirmés par Benoît XIV en 1742. On y lisait notamment : « Il est défendu d'annoncer en chaire ou de toute autre manière... un nombre certain et déterminé d'indulgences à gagner... Que l'on se contente donc de dire que quiconque pratiquera avec dévotion ce saint exercice en méditant la Passion de Notre-Seigneur, gagnera, par concession des Souverains Pontifes, les mêmes indulgences qu'il gagnerait en visitant en personne les stations du Chemin de la croix de Jérusalem. » C'est qu'il était impossible de donner plus de précisions. On connaissait bien des indulgences plénières concédées par Sixte IV, Innocent VIII, Pie IV et Sixte V ; mais, comme le fait remarquer le préambule du décret, la perte de certains documents laissait planer l'ignorance sur les autres indulgences. Tout ce qu'on pouvait affirmer, c'est qu'à l'exercice du Chemin de la croix étaient attachées plusieurs indulgences plénières et partielles.

A cette question s'en ajoutait une seconde : Pouvait-on gagner ces indulgences plusieurs fois en un jour ? La S. C. des Indulgences, consultée, avait répondu, le 10 sept. 1883 : « Il ne ressort pas des documents que les indulgences accordées pour le pieux exercice du Chemin de la croix puissent être gagnées autant de fois que cet exercice est répété. » Comme, d'autre part, le can. 928 § 1 dit qu'une indulgence plénière ne peut être gagnée qu'une fois par jour, à moins de déclaration contraire expressément faite, l'*Ami* était fondé à affirmer (1926, p. 207) que la réponse de la S. C. des Ind. prouvait justement que cette déclaration contraire n'existait pas et qu'ainsi les indulgences plénières attachées au Chemin de la croix ne pouvaient être gagnées qu'une fois par jour. Par contre, les indulgences partielles pouvaient être gagnées autant de fois que l'exercice était réitéré.

Désormais, ces doutes n'existeront plus. Abrogeant toutes les indulgences concédées auparavant, le Pape Pie XI a décidé que :

1° Une seule indulgence plénière est attachée au Chemin de la croix. Encore que la pluralité de ces indulgences se justifiât parfaitement jusqu'ici, il est normal qu'un exercice qui, somme toute, peut s'effectuer rapidement et sans difficulté particulière, ne jouisse pas de faveurs plus étendues que d'autres œuvres non moins utiles ni moins méritoires.

2° Cette indulgence se gagnera *toties quoties,* c'est-à-dire, sauf meilleur avis, plusieurs fois par jour, le cas échéant. Sans doute, nous n'ignorons pas que l'expression *toties quoties* n'a pas une signification péremptoire : ainsi, bien qu'Innocent XI ait accordé en 1678 aux fidèles une indulgence plénière chaque fois qu'ils accompliraient l'exercice de la *Via captivitatis Christi,* « quoties *id egerint,* » néanmoins la S. C. des Indulgences déclara, le 14 décembre 1717, qu'on ne gagnait chaque jour qu'une seule indulgence plénière.

Toutefois, nous n'hésitons pas à prendre ici l'expression *toties quoties* dans le sens de « même plusieurs fois par jour. » Tel est en effet celui qu'on lui attribue communément aujourd'hui, en traitant de l'indulgence de la Portioncule ou *ad instar.* En outre, le présent décret est porté « *ad omnem dubitationem in posterum auferendam* » ; or, l'un de ces doutes était précisément de savoir si les indulgences plénières étaient gagnées « *quoties præfatum pium exercitium iteratur,* » comme s'exprime la S. C. en 1883. Il est tout naturel de penser qu'aujourd'hui celle-ci tranche la question dans le sens où elle avait alors refusé de se prononcer.

II. — Une seconde concession est accordée, comme une sorte de compensation à cette restriction dans le nombre des indulgences : ceux qui communieront le jour même où ils accompliront le Chemin de la croix gagneront une nouvelle indulgence plénière. Il en sera de même de ceux qui communieront dans le délai d'un mois après avoir fait ce pieux exercice dix fois. D'après le can. 34, § 2, 3°, le premier jour, c'est-à-dire celui du dixième Chemin de croix, ne doit pas être compté dans cette durée d'un mois, qui s'achèvera à la fin du même quantième du mois suivant. Quant à l'intervalle plus ou moins long qui peut séparer les dix Chemins de croix, le décret n'en fait pas mention. On a donc toute latitude sur ce point.

III. — La faveur précédente constituait une première innovation. En voici une autre, pour ceux qui ne peuvent achever le Chemin de croix commencé. Jusqu'ici le droit admettait bien une in-

terruption entre les stations : une demi-heure par exemple, c'est-à-dire le temps d'assister à une messe. Mais cette interruption ne devait pas être une simple cessation, sans volonté de reprise. Il fallait que l'unité morale persistât, faute de quoi l'on perdait tout droit aux indulgences.

Ces prescriptions restent en vigueur en ce qui concerne le gain de l'indulgence plénière réservé à l'exercice fait en entier. Mais afin de récompenser les louables dispositions de ceux qui l'ont commencé et ne peuvent l'achever, il est concédé à ces derniers une indulgence de 10 ans et 10 quarantaines par station visitée. La seule condition requise est que cette interruption soit justifiée par une cause *raisonnable*, c'est-à-dire regardée comme telle par des personnes prudentes. Le mot *quavis* ajouté à *rationabili*, atténue encore l'exigence, déjà bien modérée, de ce terme.

IV. — Cette législation nouvelle est étendue, comme il est normal : 1° à ceux qui se trouvent dans le cas visé par le décret de Clément XIV du 28 janvier 1773, c'est-à-dire empêchés de visiter les stations régulières du Chemin de la croix et qui peuvent y suppléer par la récitation de vingt *Pater*, *Ave* et *Gloria*, en tenant à la main un crucifix bénit à cet effet. Pour maintenir l'analogie, une indulgence partielle de 10 ans et 10 quarantaines leur est concédée pour chaque *Pater*, *Ave* et *Gloria* récité, ces trois prières équivalant à la visite d'une station ; — 2° à ceux que concerne le décret du 25 mars 1931 (cf. *Ami* 1931, p. 488), c'est-à-dire aux infirmes qui, incapables de réciter les prières prescrites ci-dessus, gagnent les indulgences en baisant ou même en regardant avec amour un crucifix bénit présenté par un prêtre ou quelque autre personne, et en récitant une courte oraison jaculatoire. Par un surcroît de bienveillance à leur égard, il est statué que si la maladie leur interdit de réciter cette oraison jaculatoire, il leur suffira désormais de baiser ou de regarder le crucifix pour jouir de ces indulgences.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — La loi française donne à l'individu le droit de voter pour le candidat de son choix. Dès lors, peut-on *imposer* à un individu le devoir d'adhérer loyalement et sans arrière-pensée au régime établi ? En ce cas, il ne peut voter pour un candidat bonapartiste ou royaliste, ce qui est pourtant son droit légal. La théologie a-t-elle évolué sur ce point depuis le suffrage universel ?

R. — C'est un devoir de conscience pour tout citoyen de se soumettre loyalement et sans arrière-pensée au régime établi.

Au régime établi, disons-nous, c'est-à-dire au gouvernement légitime. Nous ne discutons pas ici comment un régime acquiert ou perd sa légitimité. Nous le considérons de fait établi, accepté ou inefficacement contesté. Il importe au Bien commun que tous lui soient soumis. Devant cette raison d'ordre général doivent s'effacer pratiquement toutes les préférences particulières. Pratiquement, c'est-à-dire que, gardant dans le fond de son cœur une préférence pour une autre forme de gouvernement, le citoyen ne fera cependant rien qui puisse être regardé comme un attentat contre le gouvernement établi. A ce régime que théoriquement il ne prise pas comme le meilleur, il donnera les marques de respect et l'obéissance dues à tout pouvoir légitime. Le cas échéant, il fera davantage, il prêtera serment de fidélité à ce régime. Et ce ne sera pas une abdication de sa préférence intime, ni un mensonge à l'égard du gouvernement, ni une exception au principe : « Au pouvoir légitime est due l'obéissance ». Car ce qui est l'objet du serment, c'est l'obéissance pratique, extérieure, non le renoncement à ses préférences personnelles.

On voit dans quel sens il faut entendre les mots « loyalement et sans arrière-pensée ». Quand Léon XIII a invité les catholiques français à se rallier au régime établi de la République, il n'a pas entendu autre chose qu'un ralliement loyal et sans arrière-pensée. Loyal, c'est-à-dire rendant au Pouvoir constitué l'obéissance due à tout pouvoir légitime. Sans arrière-pensée, c'est-à-dire sans le dessein caché de machiner contre l'Etat quelque attentat par des moyens illicites.

L'Eglise, en commandant le respect et l'obéissance loyale au Pouvoir établi, ne fait que rappeler le précepte des Apôtres. S. Paul écrivait aux Romains : « Que toute âme soit soumise aux autorités supérieures ; car il n'y a point d'autorité qui ne vienne de Dieu, et celles qui existent ont été instituées par lui. C'est pourquoi celui qui résiste à l'autorité, résiste à l'ordre que Dieu a établi... Car le prince est pour toi ministre de Dieu pour le bien... Il est donc nécessaire d'être soumis, non seulement par crainte du châtiment, mais aussi par motif de conscience. » (Rom., XIII, 1-6). Et S. Pierre : « Soyez donc soumis à toute institution humaine à cause du Seigneur, soit au roi, comme souverain, soit aux gouverneurs, comme délégués par lui pour faire justice des malfaiteurs et approuver les gens de bien. » (I Petr., II, 13-14). Quelle que soit la forme du régime, république, empire, royauté, dès lors que le Pouvoir est légitime, son autorité vient de Dieu, et l'obéissance lui est due comme au ministre de Dieu, en définitive comme à Dieu, partant loyale et sans arrière-pensée. Voilà ce que traduisait Pie IX en condamnant la proposition du *Syllabus* : « Il est permis de refuser l'obéissance aux souverains légitimes et de se révolter contre eux ».

Or, si l'obéissance et la soumission loyale sont le devoir du citoyen à l'égard du régime établi, il sera licite au Pouvoir de l'exiger, même sous la foi du serment ; le gouvernement peut imposer à un citoyen le devoir d'adhérer loyalement et sans arrière-pensée au régime établi, au sens que nous avons indiqué.

De là faut-il tirer la conclusion que ce citoyen, sous un régime républicain, ne pourra plus voter pour un candidat bonapartiste ou royaliste ? Nullement. Car, nous l'avons assez expliqué, ce citoyen est tenu seulement, en conscience c'est vrai, mais tenu seulement à respecter le régime établi et à ne rien machiner pour le renverser par des moyens illicites. Mais quand le gouvernement lui confère le droit de voter, il lui demande implicitement de se prononcer sur le régime lui-même, en approuvant ou en désapprouvant par son vote les actes du régime. Voter pour un adversaire du régime n'est pas mettre en œuvre un moyen *illicite* pour renverser le régime, mais user de son droit reconnu et concédé par le Pouvoir établi. Or, qui use de son droit ne fait pas d'injure. Et c'est si vrai que le Pouvoir du régime établi concède et reconnaît ce droit du citoyen de se prononcer sur le régime lui-même, qu'il le refuse aussi quand il veut, aux militaires par exemple. Ce serait une contradiction et un non-sens que d'inscrire dans la loi la liberté du vote, si elle était neutralisée au préalable par le serment imposé de ne voter que pour un partisan du régime. C'est pourquoi il faut interpréter l'obligation d'adhérer loyalement et sans arrière-pensée à un régime déterminé, d'une obligation de conscience sans doute, mais ne visant que l'obéissance externe qui exclut tout acte illicite contre le régime établi, la préférence personnelle demeurant sauve, comme l'usage des moyens licites pour obtenir un changement de régime.

D'où il faut conclure que les catholiques peuvent et doivent être d'excellents citoyens respectueux du régime établi, soumis aux lois justes, rendant à César ce qui appartient à César, bons patriotes, mais sans abdiquer pour autant leur droit de préférence théorique pour un autre régime, ni leur droit pratique d'user de moyens licites pour amener un changement de gouvernement, ou même un changement de régime. C'est une calomnie aussi grossière, de dire qu'on ne peut être bon patriote en gardant des préférences pour un autre régime, que de prétendre qu'on ne peut être bon républicain en gardant sa foi catholique.

Q. — Une personne demande à un curé d'une paroisse voisine la dispense de l'abstinence dans un cas particulier. Le curé accorde cette dispense, *justa de causa*, suivant le can. 1245.

Mais cette personne désire étendre cette dispense à un groupe d'amis réunis chez elle à l'occasion de sa fête. Le curé peut-il dispenser ces personnes qui ne sont pas de sa paroisse et qui ne se présentent pas pour lui demander dispense ?

R. — Il suffit, pour résoudre ce cas, d'abord de consulter le Code, can. 1245, que cite notre correspondant, mais probablement sans jamais l'avoir lu, ou du moins sans l'avoir correctement traduit ; puis, aussi, tous les manuels de théologie morale un peu complets, qui traitent de cette obligation de l'abstinence.

D'après le Code, can. 1245, § 1, le curé peut dispenser de l'abstinence, pour une cause juste, dans des cas particuliers seulement, ses sujets, ses paroissiens, en quelque lieu qu'il les trouve, même en dehors du territoire de sa paroisse. Il peut également dispenser les fidèles qui ne sont pas ses sujets, ceux qui ont domicile ailleurs que dans sa paroisse, *peregrinos*, les étrangers, mais pourvu que ces étrangers se trouvent, de fait, dans son territoire, qu'il y soit lui-même, et qu'ils usent de cette dispense particulière, réduite à un cas, comme dans la question posée, dans les limites de la paroisse de ce curé.

D'où il ressort que cette personne qui s'adresse à un curé *voisin*, pour faire gras chez elle, en dehors de la paroisse de ce curé voisin, ne reçoit pas de dispense du tout, et que ce curé voisin ne peut lui en accorder aucune.

Si, au contraire, elle s'était adressée à son propre curé, tout devenait possible et régulier. Son curé lui aurait donné la dispense. Il aurait pu, de même, accorder la dispense à ses invités, même s'ils n'habitaient pas dans la paroisse, même s'ils ne se présentaient pas eux-mêmes, en personne, pour demander et recevoir la dispense. Le canon, en effet, n'exige pas que ceux qui ont à demander une dispense au curé, pas plus qu'à l'Ordinaire, lui fassent pour cela une visite...

Etait-ce même bien utile — ou du moins nécessaire — que ces étrangers, invités chez une personne dispensée de l'abstinence, s'astreignent à demander personnellement une dispense ? C'est ici que notre correspondant aurait bien fait de consulter son manuel de morale. Il y aurait vu que lorsque le chef de famille est dispensé de l'abstinence, tous les membres de la famille, y compris les invités, peuvent faire gras, ne fût-ce que pour éviter l'obligation de faire deux cuisines.

Ainsi donc, dans le cas, hors le recours au curé voisin, qui entache tout de nullité, la ligne générale était régulière. Que cette personne aille trouver *son* curé, le curé de sa paroisse, comme logique, respect et vie chrétienne, en plus du droit canon, le demandent, et absolument tout sera dans l'ordre.

Q. — Un curé français, voyageant en Icarie, entre dans une église au moment où un prêtre revêtu des ornements sacerdotaux va célébrer la messe. Le curé icarien, heureux de cette visite inattendue, demande au prêtre français de l'entendre en confession. Le curé français, n'ayant pas juridiction en Icarie, refuse. Mais aussitôt le curé icarien se met à genoux et dit le *Confiteor*, puis accuse une faute grave.

Le prêtre français, impressionné par l'assurance de son pénitent et voulant éviter le sacrilège qu'il va commettre en célébrant en état de péché, croit que dans ce cas l'Eglise supplée la juridiction, et il donne l'absolution.

Quid : 1° Si le fait est arrivé un dimanche où le curé icarien doit célébrer à cause des paroissiens qui l'attendent et ne peut recourir à un autre confesseur approuvé ?

2° Si le fait est arrivé en semaine, alors qu'il n'y a pas pour les fidèles obligation d'entendre la messe, ni pour le prêtre obligation de célébrer, si ce n'est *ratione scandali ?*

En d'autres termes, le fait d'éviter un sacrilège est-il suffisant pour autoriser à donner l'absolution en supposant que l'Eglise supplée la juridiction ?

R. — Pour plus de clarté dans notre réponse, nous distinguerons deux phases dans le petit drame que vous contez si bien.

Première phase : Le prêtre français entrant à la sacristie est immédiatement sollicité pour entendre la confession du prêtre qui s'apprête à célébrer la sainte messe.

Nous nous demanderons tout d'abord s'il avait de quelque manière la juridiction nécessaire pour entendre et absoudre validement les habitants du territoire où il arrivait ? — Il n'avait ni juridiction ordinaire, puisqu'il n'était pas curé du lieu ; ni juridiction déléguée, puisqu'il n'avait reçu aucun pouvoir de l'autorité légitime pour l'Icarie.

Mais le curé icarien ne pouvait-il pas lui déléguer ses pouvoirs ? Et n'est ce pas ce qu'il a fait en lui demandant d'entendre sa confession ? Car celui qui possède une juridiction ordinaire peut généralement la déléguer.

C'est vrai : de règle générale, les pouvoirs ordinaires peuvent être délégués. Cependant le droit prévoit des exceptions. Le canon 199, en effet, s'exprime en ces termes : « Qui jurisdictionis potestatem habet ordinariam, potest eam alteri ex toto vel ex parte delegare, nisi aliud expresse jure caveatur. » Or précisément le droit prévoit cette exception en ce qui concerne le curé.

Sans doute, elle n'est pas si apparente dans le texte, puisqu'il a fallu, pour mettre d'accord les moralistes et les canonistes, l'intervention de la Commission pontificale d'interprétation. Un certain nombre de ceux-là, s'appuyant sur la règle générale, prétendaient que le curé pouvait, au moins dans les cas urgents, déléguer un prêtre étranger pour entendre les confessions de ses paroissiens. Mais le 16 octobre 1919, la Commission déclarait que ni les curés, ni les vicaires, ni les prêtres délégués *ad universitatem causarum* ne pouvaient soit déléguer la juridiction en vue d'entendre les confessions, aux prêtres séculiers ou réguliers qui ne l'avaient pas, soit seulement étendre à leur propre territoire celle des prêtres déjà approuvés pour le ministère de la confession. Pour le faire, un pouvoir spécial ou une autorisation de l'Ordinaire est nécessaire. Ainsi s'éteignait toute controverse, et à bon droit, car à y regarder de près, elle n'eût pas dû s'élever. Le Code, en effet, aux canons 874 et 875, désigne « l'Ordinaire du lieu » comme la source de la juridiction déléguée ; or le curé ne vient pas sous cette appellation. D'autre part, quand il s'agit du Grand Pénitencier de l'église cathédrale ou d'une collégiale, le droit lui reconnaît une juridiction ordinaire et lui refuse le pouvoir de la déléguer : « Pœnitentiarius canonicus tum ecclesiæ cathedralis tum ecclesiæ collegialis obtinet a jure potestatem ordinariam, quam tamen aliis delegare non potest, absolvendi etiam a peccatis... » (Can. 401 § 1). Pourquoi ce pouvoir de déléguer serait-il concédé au curé ? Le silence du Code à l'égard de celui-ci indique plutôt que ce droit lui est refusé. Et c'est en ce sens que la Commission a tranché le débat, suivant en cela une jurisprudence vieille de trois siècles tendant précisément à réserver uniquement à l'Ordinaire du lieu le pouvoir de déléguer la juridiction, en vue de faire cesser et de prévenir les abus.

Avant la confession, le prêtre français n'avait donc aucun pouvoir de juridiction pour absoudre validement. Mais ne l'a-t-il pas reçu dans l'acte même de la confession, par une des suppléances de l'Eglise, prévues au canon 209 ? « In errore communi aut in dubio positivo et probabili sive juris sive facti, jurisdictionem supplet Ecclesia pro foro tum externo tum interno. »

Envisageons d'abord le cas d'*erreur commune*. Se vérifiait-il dans la circonstance ? — Nous savons comment il faut comprendre l'erreur commune, non pas au sens numérique, mais au sens juridique, ainsi que l'*Ami* s'en est expliqué dans le passé (1925, p. 102 et suiv. ; 1930, p. 645). Ce n'est pas le nombre des pénitents qui effectivement se sont trompés sur la qualité du confesseur, qui crée le cas d'erreur commune. Du reste, s'il en était ainsi, l'affaire serait claire, puisqu'il n'y avait qu'un seul pénitent. Mais c'est la cause, publiquement posée, susceptible d'induire en erreur les fidèles au sujet des pouvoirs du confesseur qui crée le cas. Voudrait-on le reconnaître alors dans la scène qui se passe à la sacristie ? Rien n'est capable d'induire en erreur le pénitent qui se jette aux pieds du confesseur, puisqu'il sait pertinemment que celui-ci est un étranger, de passage, et surtout devant le refus catégorique qu'il oppose au postulant. Voilà qui ruine toute possibilité d'erreur. Au reste, il ne serait jamais venu à l'idée même d'un simple fidèle de s'adresser à un prêtre dont la tenue, le vêtement, le langage surtout fait reconnaître un étranger. Les fidèles savent bien que, à moins d'avoir été annoncés ou de siéger au confessionnal, les étrangers ne confessent pas et qu'on ne s'adresse pas à eux. Ils savent cela, même s'ils ignorent la raison, qui est le défaut de juridiction.

Bref, l'erreur pour le pénitent n'était pas possible, et à supposé qu'il se fût trompé, il eût été seul ou à peu près à le faire. Nous aurions eu le cas d'erreur *privée*, pour lequel l'Eglise ne supplée point la juridiction.

Deuxième phase : Le pénitent s'est agenouillé et a commencé sa confession. Le *doute* qui s'empare du confesseur n'est-il pas de ceux prévus au canon 209, et partant qui appelle la suppléance de juridiction ?

Essayons d'analyser les sentiments de son âme en ce moment de douloureuse surprise. La première impression avait jailli dans ce cri : « Mais je n'ai pas de pouvoirs ! » Elle était fondée sur la vérité. Mais devant le geste assuré du pénitent qui s'est prosterné et se confesse, voici qu'il se ravise : « Hé quoi ! me serai-je trompé ? Ce prêtre

qui se confesse doit bien savoir la loi. J'ai peut-être le pouvoir d'entendre sa confession. » Il en appelle à ses connaissances de théologie morale et de droit canon. Elles sont un peu nuageuses. Il se souvient, en effet, que dans les cas urgents, on peut absoudre des cas réservés ; n'en serait-il pas de même des péchés ordinaires ? Il se souvient aussi de cette opinion dont nous avons parlé plus haut et qu'a détruite la décision de la Commission pontificale qu'il ignore. Il se souvient que le Code parle de suppléances de juridiction dans le cas d'erreur ou de doute. Tous ces souvenirs lui traversent l'esprit, imprécis comme les arêtes des monts qui s'estompent le soir dans le lointain. Et pendant ce temps la confession se fait. Il n'a pas le temps de réfléchir, encore moins de contrôler, quand tout à coup l'accusation d'un péché grave par son pénitent déjà revêtu des ornements sacerdotaux évoque en lui la vision du sacrilège qui allait se commettre au saint sacrifice de la messe. C'en est plus qu'il n'en faut pour engendrer en lui la conviction que l'Eglise, en de telles conjonctures où se jouent le salut d'une âme sacerdotale et l'honneur de Dieu à l'autel, a dû accorder la suppléance de juridiction, comme à l'article de la mort, comme dans tous les cas de nécessité extrême où le salut est en péril. Alors, mû par l'urgence et par tant de raisons qui militent en faveur du pouvoir d'absoudre, sans avoir la certitude absolue que donne l'évidence, il lève la main et prononce la formule de l'absolution.

Que penser ? — A notre avis, cette absolution est valide. L'Eglise a suppléé la juridiction, car le confesseur a réellement douté d'un *doute positif et probable* que, dans le cas présent, il avait le pouvoir d'absoudre, ne fût-ce que parce que le curé icarien, qu'il jugeait au moins aussi renseigné que lui, l'affirmait par son attitude. Il a douté de sa propre science, de la vérité de son affirmation quand il refusait d'entendre la confession, et, pour des raisons motivées, il a jugé plausible et probable la collation par délégation ou par suppléance, de la juridiction nécessaire. C'est pourquoi nous pensons que son cas rentrant dans l'hypothèse du canon 209, l'Eglise a suppléé la juridiction du confesseur étranger.

Il nous reste à répondre aux questions posées. Etant donné que la juridiction était suppléée, était-il licite au prêtre français d'en faire usage et d'absoudre, le dimanche ou un jour de semaine, le prêtre icarien qui allait célébrer ?

Jadis, les théologiens, pour la plupart, exigeaient pour user licitement d'une suppléance de juridiction une raison *grave*, par respect pour l'Eglise qu'il ne convenait pas de mettre à contribution pour déroger en quelque sorte à ses lois sans un motif important. Aujourd'hui, on est moins sévère, surtout après la publication du Code. Il est manifeste que l'Eglise en concédant une suppléance de juridiction, soit dans le cas d'erreur commune, soit dans le cas de doute positif et probable, a voulu simplifier le ministère de la confession, et mettre fin aux angoisses tant des confesseurs que des fidèles provenant d'une juridiction douteuse. Et pourquoi n'en userait-on pas simplement pour une cause juste ? On n'a pas à redouter pour la validité de l'absolution, puisqu'elle est assurée par la suppléance. Pas davantage pour le sacrement, dont le respect est pareillement sauvegardé. Encore moins pour le bien du pénitent qui se retire validement absous. En pratique, on aura toujours une raison d'en user. Dans le cas proposé, le prêtre français en avait une sérieuse.

Dimanche ou jour de semaine, nous pensons bien que le prêtre d'Icarie, avant de prendre les vêtements sacerdotaux, n'avait pas oublié, ce qui est d'urgence et de précepte *sub gravi*, ou n'aurait pas omis avant de monter à l'autel, de faire un acte de contrition parfaite afin de se justifier en dehors du sacrement de Pénitence qu'il n'avait pas la possibilité de recevoir, et d'éviter un sacrilège, puisqu'il ne pouvait, nous le supposons, omettre le saint sacrifice.

Quoi qu'il en soit, la raison qui l'obligeait à célébrer, suffisante à l'égard du sacrement de l'Eucharistie, l'était pareillement à l'égard du sacrement de Pénitence à administrer. Le dimanche, c'était la sainte messe à procurer aux fidèles ; en semaine, c'était sans doute un scandale à éviter, ou bien le saint Viatique à préparer. A ces raisons suffisantes pour autoriser, *positis ponendis*, la célébration du saint sacrifice, et partant l'usage de la juridiction suppléée dans le sacrement de Pénitence, s'en ajoutait une autre, grave aussi pour le confesseur français : assurer plus certainement l'état de grâce au prêtre d'Icarie ; car on sait que l'attrition suffit dans le sacrement de Pénitence pour remettre les péchés.

Cependant, un jour de semaine, si toutefois il avait pu le faire sans inconvénient, nous aurions préféré que le prêtre d'Icarie s'abstînt de célébrer la messe et attendît un confesseur muni de la juridiction nécessaire pour l'absoudre, et que le prêtre français se montrât plus difficile à accéder aux instances de son importun solliciteur.

Q. — Je suis embarrassé avec cette question : Le Christ a-t-il reçu de son Père un commandement, un précepte de mourir sur la croix ? S. Jean (xiv, 31) semble bien explicite. Cependant Billot n'admet pas la thèse affirmative. Il donne comme raison que s'il eût reçu un commandement de mourir, le Christ n'aurait pas été libre dans l'accomplissement du précepte, et son acte n'aurait eu aucune valeur ni méritoire, ni satisfactoire. Et il explique l'absence de liberté chez le Christ, dans ce cas, par l'influence au moins indirecte de la vision béatifique, influence qui va jusqu'à enlever à la faculté la puissance intrinsèque de vouloir omettre l'accomplissement d'un précepte.

Je ne suis pas convaincu par cette raison, car il me semble que l'influence indirecte de la vision béatifique devrait être la même quand il s'agit de se conformer, ou non, à la volonté de bon plaisir. La parole de S. Jean ne signifie pas, paraît-il, autre chose que cette volonté de bon plaisir.

Veuillez donc jeter un peu de lumière sur cette question.

R. — Sur cette question, qui soulève en effet maintes controverses théologiques, le P. de Grandmaison (*Jésus-Christ*, t. II, p. 107) renvoie à l'article *Jésus-Christ* du *Dict. de Théol. cath.*, t. VIII, col. 1295-1308. Nous ne pouvons que vous engager à suivre cette indication autorisée.

Nous ferons observer toutefois que c'est là une de ces vieilles controverses dont on trouve les éléments dans n'importe quel bon manuel; et, de plus, qu'il n'entre pas dans le programme de l'*Ami* d'ouvrir ses colonnes à des résumés théologiques de questions archi-connues et mille fois débattues, sans solution définitive possible.

Nous nous contenterons de rappeler ici 1° le point précis de la difficulté; 2° la solution qui a nos préférences.

I. — Le point précis de la difficulté est bien celui qu'a indiqué Billot. La vision béatifique, en effet, lie d'une double façon la volonté créée et béatifiée au bien suprême qui est Dieu et à tout bien créé qui se trouve en relation nécessaire avec ce bien incréé. — Tout d'abord, la volonté béatifiée s'attache comme à sa fin dernière et se fixe d'une manière irrévocable au bien suprême que la vision intuitive lui fait connaître et saisir en lui-même, et ce bien suprême ainsi irrévocablement possédé devient la règle de tous les choix et de toutes les déterminations de la volonté. Si donc un bien créé est présenté à la volonté béatifiée comme étant en relation nécessaire avec le bien suprême, soit parce que cette relation est dans la nature même des choses, soit parce que la volonté divine établit cette relation, la volonté béatifiée sera *nécessitée* à ce bien, tout comme elle est nécessitée au bien suprême. — Ensuite, la volonté béatifiée s'attache au bien suprême par un acte toujours présent, dont l'éternité participée est la mesure. Cet acte est, par là même, irrévocable et définitif. Et tout bien créé qui est en relation nécessaire avec la loi suprême tombe également sous le choix définitif et irrévocable de la volonté. Si donc Jésus a vraiment reçu de Dieu le Père le commandement formel de mourir et de mourir sur la croix, ce sacrifice semble bien être, de par la volonté de Dieu, en relation nécessaire avec le bien suprême auquel la volonté béatifiée du Christ était irrévocablement et définitivement fixée. Donc, la vision intuitive nécessitait sa volonté à l'accomplissement de ce sacrifice.

Nous irons même plus loin, et, d'accord avec notre correspondant, nous acceptons volontiers que la distinction imaginée par le cardinal Billot ne résout pas la difficulté. On sait que l'éminent théologien (*De Verbo incarnato*, th. XXX) enseigne que Dieu, d'une volonté absolue antécédente de bon plaisir, a voulu que le Christ mourût sur la croix pour nous racheter, sans toutefois lui imposer cette détermination par un précepte formel. Mais, semble-t-il, il est juste d'affirmer que l'influence de la vision béatifique a dû s'exercer dans l'âme du Christ d'une façon absolument victorieuse pour fixer la volonté du Sauveur dans l'accomplissement de la volonté divine; et cela, sans lui laisser la possibilité de se déterminer différemment. La liberté des âmes parvenues à la vision intuitive consiste uniquement dans le choix des moyens non nécessairement liés à l'obtention de la fin. Or, la vision intuitive faisait connaître à Jésus-Christ la volonté divine absolue relative au sacrifice du Calvaire. Donc, qu'on fasse de cette volonté un précepte formel ou un précepte improprement dit, peu importe : le Christ n'était pas libre de s'y soustraire. Voilà la difficulté.

II. — Par conséquent, sans discuter plus amplement sur la nature et l'objet du « précepte » dont parle S. Jean, XIV, 31, il faut, à notre avis, abandonner résolument la solution préconisée par Billot et conserver intégralement les données du problème : réalité du précepte imposé par Dieu au Christ, liberté de celui-ci dans son acte d'obéissance. Mais on s'efforcera de démontrer que la vision intuitive ne saurait établir, dans l'âme de Jésus, une réelle nécessité quant à l'acte d'obéissance que devait poser la volonté du Sauveur. Cette nécessité serait indiscutable dans une âme entièrement fixée dans l'état de terme : telle, l'âme des bienheureux déjà glorifiés dans le ciel. Mais il faut tenir compte, dans le cas de Jésus pendant sa vie terrestre, de l'état exceptionnel dans lequel se trouvait son âme, à la fois parvenue à l'état de terme et cependant encore dans l'état de voie. Nous sommes ici évidemment en face du mystère : c'est le mystère même de Jésus-Christ; mais, bien que Jésus ait joui, dès le premier instant de son existence, de la vision intuitive, on peut se demander si l'état de voie, dans lequel il se trouvait également, ne s'étendait pas aux opérations par lesquelles il devait mériter notre salut.

Quand on dit que le Christ fut « voyageur » quant au corps et « compréhenseur » quant à l'âme, cela signifie que tous les défauts, toutes les conditions appartenant à l'état de voie avaient leur racine, leur cause, non pas précisément dans l'âme, mais dans le corps, c'est-à-dire dans cette chair mortelle et passible par laquelle le Christ a pleinement participé à notre nature. Mais ce serait une erreur de penser que l'âme du Christ, dans toutes ses opérations, fut réglée par la vision béatifique propre aux compréhenseurs. Le Christ a une psychologie spéciale et unique. Nous n'en pouvons découvrir les lois profondes et cachées, mais nous les pouvons soupçonner. Peut-être la vérité se trouve-t-elle indiquée dans cette affirmation de S. Thomas : « Le Christ n'a pas mérité par la charité qu'il avait en tant que compréhenseur, mais par celle qu'il avait comme voyageur. Car il fut à la fois voyageur et compréhenseur. Mais maintenant qu'il n'est plus dans l'état de voie, il ne peut plus mériter. » (*Somme théol.*, IIIa, q. 19, art. 3, ad 1).

Nous ne connaissons pas d'auteur contemporain qui ait traité ce problème avec plus de

nuances et de délicatesse que le P. Galtier *(De Incarnatione ac Redemptione,* n. 371-395). On lira particulièrement, quant à l'exposé des principes de S. Thomas, les §§ 390-391. L'auteur établit nettement que la condition du Christ, comme compréhenseur, n'est pas la même que celle des bienheureux en général. Et c'est la pure doctrine de S. Thomas :

« On est voyageur quand on tend vers la béatitude : on est bienheureux quand on la possède déjà... Or la béatitude parfaite de l'homme comporte celle de l'âme et celle du corps ; celle de l'âme, qui est la béatitude proprement dite, et qui consiste pour l'esprit à voir Dieu et à jouir de lui ; celle du corps, qui suppose que « le corps ressuscitera spirituel, puissant, glorieux et incorruptible » (I Cor., xv, 42). Mais l'esprit du Christ, avant la passion, avait la pleine vision de Dieu : le Christ possédait donc la béatitude propre à l'âme. Quant au reste qui se trouve inclus dans la béatitude, cela lui faisait défaut : son âme, en effet, était passible, et son corps passible et mortel ainsi qu'il a été dit... » (*IIIa*, q. 15, art. 10).

« La comparaison entre les âmes des saints et le Christ ne peut être complètement défendue pour deux motifs : d'abord, les âmes des saints ne sont pas passibles, comme l'était l'âme du Christ ; ensuite, les corps des saints ne font rien pour tendre à la béatitude, tandis que le Christ, par les souffrances corporelles, tendait à la béatitude et à la gloire du corps. » *(Ibid.,* ad 3).

De cette différence entre le Christ et les bienheureux déjà en possession de la vue de Dieu, il appert que le Christ, encore passible dans son âme et dans son corps, pouvait appréhender le mal et en souffrir, tandis que les bienheureux, déjà impassibles, ne sauraient ressentir, sous aucun aspect, son atteinte. Sans doute, les bienheureux connaissent le mal et le détestent, mais ils n'en peuvent être touchés par aucun sentiment de tristesse et de douleur. Et la raison en est, comme l'explique S. Thomas *(Compend. theol.,* c. 232), que leurs facultés atteignent le mal en tant qu'il tombe sous l'ordre de la divine sagesse, mais nullement en tant qu'il pourrait devenir *leur* mal. Il n'en était pas de même du Christ. Certes, son âme fut bienheureuse ; mais elle demeurait néanmoins accessible à la douleur sensible et à la tristesse spirituelle. Jésus souffrit et s'attrista de sa future passion et des péchés que les hommes avaient commis ou devaient encore commettre. La réprobation des Juifs, la ruine future de Jérusalem, la damnation de nombreux pécheurs, tout cela, joint à la claire vue de la passion et des péchés du monde, lui arrachait des larmes et, au jardin de l'agonie, le plongeait en une tristesse mortelle.

Or, il ne pouvait en être ainsi que parce qu'en vertu d'une dérogation aux lois connaturelles à l'état béatifique, la vision intuitive du souverain bien et des décrets irrévocables de Dieu n'empêchait pas l'âme de Jésus de connaître et d'appréhender, — par la voie de la connaissance infuse et naturelle, — comme ses propres maux tous ces maux à venir.

Cela dit, il suffira, pour résoudre la difficulté proposée, de rappeler un principe de psychologie : la volonté n'est mue nécessairement et invinciblement par un bien connu que si ce bien lui est présenté comme un bien qui s'affirme tel à son endroit sous tous ses aspects. Là où il n'y a aucun mal apparent, n'existe aucune raison, aucune possibilité de ne pas vouloir. Mais si, dans le bien proposé à la volonté apparaît un mal sous quelque aspect que ce soit, la volonté n'est plus nécessairement portée vers ce bien et demeure libre. C'est la doctrine de S. Thomas : « Si quelque chose est connu et estimé comme un bien, répondant sous tous ses aspects particuliers aux convenances de la volonté, il emportera nécessairement le choix de la volonté... Mais s'il se présente quelque bien qui n'offre pas, en tous ses aspects particuliers, cette raison absolue de bien, alors il ne pourra déterminer nécessairement la volonté à passer à l'acte. Même en pensant à ce bien, l'homme pourra se décider pour un bien contraire qui, sous un aspect déterminé, lui paraîtra plus convenable. » *(De Malo,* q. 6, a. 1).

En vertu de ces principes, on ne voit plus comment la volonté du Christ aurait pu, même en tenant compte de l'état béatifié de son âme, être nécessairement et efficacement déterminée à l'accomplissement d'un précepte rigoureux. Ce précepte aurait lié invinciblement sa volonté, s'il lui était apparu, sous tous ses aspects, comme un bien sans mélange. Or, étant donnée la psychologie spéciale du Christ, il n'en était pas ainsi [1].

Q. — Titius a vu Joseph qui tirait son fusil et tuait un lièvre. Il l'a vu deux, trois fois. Le garde-chasse sait que Titius l'a bien vu. Or ce Titius est le voisin de Joseph. Appelé devant le tribunal, il témoigne par serment n'avoir pas vu son voisin qui tirait et tuait un lièvre. Il fait une restriction mentale. « Le juge comprendra, se dit-il, parce que j'insiste sur ce mot *mon voisin.* » C'est un curé qui lui a donné ce conseil, croyant qu'on peut jurer une restriction mentale, s'il y a des raisons graves.

Ces raisons sont celle-ci : que le jeune Titius désire éviter les inimitiés avec son voisin.

Que faut-il penser de tout cela ?

R. — Les moralistes permettent, quand la nécessité l'exige, pour protéger un secret par exemple, de faire usage de la restriction mentale. Elle consiste à retenir dans son esprit et à ne point exprimer verbalement les quelques mots qui donneraient à la proposition erronée son sens complet et exact. Ces mots omis détournent la proposition de son sens obvie. Pour avoir la pensée exacte de celui qui parle, il faudrait les rétablir.

Or, il arrive que cette restitution parfois n'est pas possible, parce que l'auditeur, si avisé soit-il,

[1] On voudra également lire du P. Galtier, *Obéissant jusqu'à la mort,* dans *Revue d'Ascétique et de Mystique,* 1920, t. I, p. 113-149.

ne saurait soupçonner la proposition omise. Il est donc infailliblement trompé. La restriction mentale équivaut alors à un pur mensonge, et on l'appelle *restrictio pure mentalis*. Exemple : « Je dis que j'ai vu l'Exposition coloniale. » Et je sous-entends : « au cinéma. » Mon interlocuteur sera trompé certainement. Car voir l'Exposition coloniale signifie, non pas voir le film qui en donne une image, mais la voir de ses yeux, la parcourir, la visiter. Voilà une restriction purement mentale. Si elle était admise, le commerce entre les hommes ne serait plus possible.

Si, au contraire, la réticence du parleur est de nature à ne duper que l'auditeur peu avisé, l'omission de restitution facile, naturelle même à qui sait entendre ce que parler veut dire, étant données les circonstances de temps, de personne, de lieu et autres, alors il n'y a pas de mensonge, et la restriction dite *late mentalis* est permise pour une raison juste. Ainsi quelqu'un me demande : « Avez-vous confessé ce matin M. Untel ? » Je réponds : « Je ne sais pas. » Pourtant je l'ai confessé. Mais mon interlocuteur doit suppléer lui-même ce qui manque à ma phrase : « Je ne sais pas pour vous le dire, de science communicable. » Ou bien il doit comprendre que je réponds poliment à sa question indiscrète, et que « Je ne sais pas » se traduirait : « Cela ne vous regarde pas ; je n'ai pas à vous répondre ».

Bref, la restriction *pure mentalis* étant l'équivalent d'un mensonge, ne saurait être confirmée par serment, à l'encontre de la restriction *late mentalis*. Celle-ci étant l'expression de la vérité, on ne fait pas injure à Dieu en l'appelant à la confirmer de sa divine autorité invoquée en témoignage. Cependant, on le conçoit, le serment ne doit être employé qu'avec discrétion et pour une cause juste.

En pratique, il n'est pas toujours facile de dire si une restriction mentale est *pure vel late mentalis*. Cependant, il y a des cas où l'on ne saurait douter. Au tribunal, en particulier, les questions posées aux jurés, aux témoins, sont généralement bien précises. On est tenu de répondre dans le sens et les limites mêmes de la question. Partant, il se pourra que le juge, si par inadvertance il donne une portée plus large à la réponse que ne le comporte la question, soit induit en erreur. Ce sera de sa faute.

Quoi qu'il en soit, examinons le cas posé. Titius est interrogé d'après la déclaration du garde-chasse : « Avez-vous vu votre voisin tirant un lièvre ? » Il répond : « Non, je n'ai pas vu mon voisin tirant un lièvre. » Et il insiste sur ces mots : « mon voisin. » Quelle signification met-il mentalement dans ces mots, et qu'il ne traduit pas dans sa phrase ? Nous aurions aimé à le savoir. Il pense sans doute, à part lui : « Je n'ai pas vu mon voisin, c'est-à-dire le gendarme qui, en ce moment où je parle, est à mes côtés. » Mais alors, quel interlocuteur, si avisé soit-il, pourrait rétablir le sens caché de ces paroles ? Cela n'est nullement possible. Pourquoi ne pas penser aussi bien : « Je n'ai pas vu mon voisin, c'est-à-dire mon voisin d'étude quand j'étais au collège, mon voisin de table au banquet des anciens combattants, » et cent autres élucubrations d'un cerveau en quête d'originalités trompeuses ? Non, il n'y a pas dans cette réponse, à notre avis, une restriction *late mentalis* permise, mais une *pure mentalis* défendue. Car, dans les conjonctures où la question est posée, il n'y a pas d'échappatoire possible au sujet du voisin. C'est d'abord le voisin d'habitation, au sens où tout le monde l'entend dans la conversation. Mais ce voisin a été désigné nommément par le juge, c'est Joseph. Il est là à la barre du tribunal, c'est à son sujet que le garde a déposé, que le juge enquête et interroge ; c'est en qualité de voisin d'habitation que le témoin Titius a été cité. Voilà qui limite la réponse qui va être faite, fixe le sens précis qui doit être donné au mot *voisin*. Dans la réponse, il aura et devra avoir le même sens que dans la question. Aussi, en le détournant du sens précis qui lui est fixé par les circonstances, par une restriction mentale que personne n'est en mesure de soupçonner, Titius n'a fait ni plus ni moins qu'une réponse mensongère. La restriction dont il a usé a été *pure mentalis* ; elle ne pouvait pas être confirmée par serment.

Nous concluons donc : le curé avait raison de dire à Titius qu'il pouvait jurer une restriction mentale. Mais il aurait dû lui expliquer la doctrine de la restriction *pure et late mentalis*. Et s'il lui a conseillé celle dont a usé le témoin, il s'est, à notre avis, illusionné sur la valeur de la restriction, la jugeant *late* quand elle était *pure mentalis*.

Q. — Le *Catéchisme des vœux*, par le P. Cotel, dit ceci : « Le pouvoir de dispenser proprement des vœux n'appartient qu'à la juridiction ecclésiastique : au Pape pour les vœux solennels et le vœu perpétuel et absolu de chasteté, à l'Evêque pour les vœux simples, etc. »

La Maîtresse des novices, embarrassée par ce mot *absolu* mis en relief dans les anciens manuels et supprimé dans la nouvelle édition, m'a demandé l'explication de cet adjectif. J'ai soumis ce cas à des confrères, mais sans succès. L'*Ami* voudrait-il m'éclairer?

R. — Il est tout à fait probable que l'auteur a voulu traduire le can. 1309, où il est dit que le vœu de chasteté parfaite et perpétuelle est l'un de ceux dont la dispense est réservée au Saint-Siège, pourvu qu'il ait été émis de façon absolue et après la dix-huitième année accomplie : « *votum perfectæ et perpetuæ castitatis... emissa... absolute et post completum decimum octavum ætatis annum.* »

Le qualificatif *absolu*, à l'encontre des adjectifs *perpétuel* et *parfait*, qui visent l'objet même du vœu, se rapporte à la manière dont le vœu a été fait. Le vœu fait absolument, c'est le vœu émis purement et simplement, sans condition aucune : « Je fais le vœu de chasteté perpétuelle et par-